



TITLE:

# 総論：共同体主義とリベラリズムの 論争 (<研究報告> 共同体主義とは なにか)

AUTHOR(S):

白水, 士郎

---

CITATION:

白水, 士郎. 総論：共同体主義とリベラリズムの論争 (<研究報告> 共同体主義とはなにか). 実践哲学研究 1995, 18: 42-51

ISSUE DATE:

1995

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59196>

RIGHT:

## 総論：共同体主義とリベラリズムの論争

### 1.

1980年代に政治哲学の場では、リベラリズムと「共同体主義」との間で活発な論争が交わされた。共同体主義の基本的な主張は、リベラリズムの核心にある個人主義、個人の「権利」の尊重を出発点におく思想に批判を向け、何らかの共同体の価値の優先を政治哲学において復権させよう、とする点にある。時代はロールズの『正義論』(1971)、ノージックの『アナキー、国家、ユートピア』(1974)、ドゥオーキンの『権利論』(1977)などの著作が現れた後であり、リベラリズムとリバタリアニズム<sup>(1)</sup>の間で活発な議論が行われていた。この双方を総体として批判する A.マッキンタイアーや Ch. テイラー、M. サンデルらの論者が、共同体主義者として注目を集めてゆくことになる。こうした主張が台頭する背景としては、リベラルな理想に基づいた社会の現実の進展が、個人主義への反省を促さざるをえなかった、という事情が考えられる<sup>(2)</sup>。しかし何よりもリベラリズムと共同体主義の間の論争を活発にした理由として、共同体主義が思想としての個人主義に根本的な批判を加えることによって、議論を哲学的に深化・発展させたことが挙げられねばならない。

例えばサンデルは、「負荷なき自己 (the unencumbered self)」という印象的な命名によって、リベラリズムが前提としている「個人」の観念を対象化し、批判する。特にそこで批判されるのはロールズなのだが、いわゆる正義の原理を選択するに当たって我々がそこに身をおかねばならないというロールズの「原

---

<sup>(1)</sup>Libertarianism 「自由優先主義」。ノージックに代表される、所有権を至上視して私的利益の追求への国家の介入を最小限に押えるべきであると主張する立場。

<sup>(2)</sup>共同体主義の代表的な論者の一人と目されるウォルツァーは、アメリカ社会において諸個人が分離されしかも不安定に移動する様を、(おそらくは中国の「四つの近代化」をもじって)「四つの流動性 Four Mobilities」——住居、社会的地位、結婚・離婚、政治的忠誠 (loyalty) の四つについての流動性——と特徴づける。こうした流動性をリベラリズムは理論的に正当化するのだが、絶えざる移動によって社会的な責務をのがれる「フリーライダー」の出現などによって、リベラリズムのもたらす帰結は不可避に自らの社会的な地盤そのものを危うくする、とウォルツァーは論じる (Walzer, 1989, pp.11-15)。

初状態」の想定において、我々は自らをいかなる共同体からも、その特定の道徳的紐帯からも解き放ち、さらには自らの持つ様々な財産や才能、価値観や個別な目的設定を偶然的なものとして考慮から外し、ただ社会から自由で、独立に選択を行う「能力 (capacity)」としてのみ自己を立てることになる。現実の社会から分離され (detached)、抽象されたこうした「負荷なき自己」という前提 (サンデルによれば「形而上学的な」前提) のその抽象性を衝くことによって、サンデルはロールズの正義論の中心をなす「正 (権利 right) の善 (good) に対する優先」というテーゼに異議を唱える。即ち、ロールズが偶然的なものとして捨象する上述の個人の財や諸性質、とりわけ特定の共同体への「愛着 (attachment)」こそが実は個々人のアイデンティティーを現実的に構成している当のものだったのであり、従って我々は、自らのアイデンティティーをそこにおいて認める社会の共同的で実質的な価値観、共有された「善」の観念にこそ我々の規範を基づけねばならない。例えばロールズの正義の原理について、財の平等な配分がなされるべき範囲、というものを考えてみれば、純粋に形式的な原理からはその境界づけはできず、むしろ価値観や生の目的が共有される人々の範囲というものがまず前提として考えられねばならないのであり、従って「正」の「善」に対する優先、という形で規範を基礎づけるロールズの議論は失敗している、とサンデルは論じるのである (Sandel, 1984. また本項第3節も参照のこと)。

議論を組み立てる際の「アルキメデスの支点」(Rawls, 1971, p.584) としてリベラリズムが依拠する、自由で自立した市民、という近代的な主体の観念に哲学的な批判を加えるというスタンスは、共同体主義の主要な論者に共通する姿勢である。その際に彼らの批判は、必然的に哲学史的な視座からのものとなる。サンデルは「負荷なき自我」の哲学史上の祖型をカントの「叡知的自己」に求めてこれに批判的考察を加え、テイラーは啓蒙思想以降の孤立した個人の把握を「アトミズム」と呼んで解釈・批判する。またマッキンタイアーは、ギリシャから現代にいたる哲学・倫理学史を視野におさめて、啓蒙思想に始まりカントや実存主義思想、現代のメタ倫理学に至るまで受け継がれている自我や自由の

観念を「亡霊たちの自由」(MacIntyre, 1981, p.119)といった表現で対自化する<sup>③</sup>。

では、リベラリズムの哲学的道具立てをその規範的主張と共に批判しようとする共同体主義は、いかなる自己や社会の観念を代替案として示し、しかもどのようにそれを哲学的に正当化しようとするのか。リベラリズムが自立した個人の選択の能力、判断の「合理性」に力点をおくとすれば、対照的に共同体主義は自己の「歴史性」を強調することになる。サンドルについて見たように、共同体主義は自己のアイデンティティーを構成する契機として、特定の家族、コミュニティ、国家、民族に対して愛着を持ち、その成員(member)として帰属意識を持つ、ということを第一に置くのだが、その際に自己は、何よりもそうした集団の歴史の担い手として規定されることになる。この歴史は、我々が自らの選択によって選び取ったものではものではないという意味で、あくまで偶然的なものである。しかし、そもそもリベラリズムが考察の出発点とする自律的な主体としての自己は、その形成においてまさしくこの偶然的なものに負っているのである。この点を論じてテイラーは、自己の「成長」が家族や友人、教育機関やマスメディア等々に負っているという事実から責務の発生を論じて、こうしたアイデンティティーの形成を西洋文化という特定のタイプの文化におけるものとして相対化するのである(Taylor, 1979.) (⇒「アトミズム」)。

我々が従うべき規範をこうして歴史的なもの、地域的なもの、偶然的なものに委ねる議論は、哲学的には正当化しがたいものに思われる。しかし、そもそも共同体主義は道徳的判断を普遍的な原則によって基礎づけようとする試み自体に批判を向けていた、という点に改めて注意が向けられねばならない。例えばマッキンタイアーは、道徳的判断の立脚点を特定の社会の外部に求める試みを批判して、「普遍性への熱望は幻想である」と断じる(MacIntyre, pp.119,206)。これに対して共同体主義者は政治哲学、道徳哲学に、歴史性、偶然性、特殊性という契機をむしろ積極的な意味づけをもって導入しようとするのだが、その

---

<sup>③</sup>ちなみにローティーは、こうした共同体主義者の哲学史的視点からの自由主義への異議申し立てについて、ハイデガーやホルクハイマー、アドルノの合理主義および啓蒙主義への批判との共通性を見出している(Rorty, 1991, p.177)。

際に彼らが共通して訴えかけるのは、人間存在における「解釈」という営みの根源性である。我々は自らのアイデンティティを構成する歴史性を解釈によって捉え直し、そこに見出される共同体的な善を自らの生の目的として自覚的に引き受ける。その意味で共同体主義者が「負荷なき自己」に対置させる「状況づけられた自己 (the situated self)」とは、単に社会から規定性を受け取るだけの受動的な存在なのではなく、「自己解釈する存在 (a self-interpreting being)」(Sandel, 1984, p.24) であり、「歴史の主体」「誕生から死までを貫くある物語の主体」(MacIntyre, p.203) なのである。

## 2.

哲学的な前提から規範的主張にわたる共同体主義からのリベラリズムの批判に対して、ではリベラリズムの側の論者はどのようにその批判を斥け、あるいは受容したのだろうか。

リベラリズムに対する共同体主義的な批判は、決してこれが最初のものではない。60年代にすでに個人主義に対するマルクスに依拠した批判がなされており、80年代の「共同体主義」はこうした批判の再来と見ることもできる (Gutmann, 1985. Kymlicka, 1993)。しかし両者の決定的な相違は、アリストテレスやヘーゲルを背景にした80年代の論者たちの規範的な主張が、政治的文脈におかれた際に保守的な含意を持ちがちな点にある。サンデルが共同体のモデルとするのは「家族」であるし (Sandel, 1982, P.30 f.)、マッキンタイアーは「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態の共同体」を理想として思い描いて、それを実現する「聖ベネディクトゥス」を待ち望む言葉で主著を締めくくっている (MacIntyre, p.245) (⇒「徳と共同体」)。共同体主義者は個々人に一定の役割を与えることでその生に意味と目的を与える社会の「伝統」の機能を強調するのだが、そうした言説は、政治的文脈において容易に因習的な身分秩序の擁護に転化するおそれがあるのである。

当然リベラリズムの側からは、共同体主義の規範的主張のこうした含意を念頭に置いた再批判が試みられる。共同体主義はアイデンティティを構成する

生の目的や道徳的な紐帯を論じるが、現実の社会の問題は「善き生」という概念をめぐっての広範な不一致が存在する点にあるのであり、従って共同体主義の提言は現実的なものたりえない、というのが自由主義者の典型的な反論である。一定の生活環境、家族環境に育ったということが、どのような生の目的を選択「すべき」かを一義的に規定する、という考えには、自由主義的な諸国で育ち、教育を受けた多くの人々は同意を示さないであろう (Gutmann, p.128 f.)。現実の社会に存在する性や人種による差別は、人を既存の社会において規定された役割分担への反抗に導くことがあろう。また産業構造の変化や、趣味や政治的見解の多様化は、人を生まれ育った共同体から全く新たな共同体への移動へ導くことがあろう (Friedman, 1989, pp.113-119)。そこでなお既存の共同体において共有される価値の優先が唱えられるなら、その場合の「共同体」の概念は当然ながらすでに規範的な概念であり、しかも現実の社会を十分には反映していないのである。

リベラリズムの側からの再批判によって浮き彫りにされた、共同体主義者の言う「共同体」概念の両義性については、みずから共同体主義の代表的論者とも目されるウォルツァーが明快な批判的分析を与えている (Walzer, 1990)。彼によれば、共同体主義のリベラリズム批判には実は二種類の相容れない議論がある。一つは、リベラルな政治理論は批判されるべきリベラルな社会慣習を正確に反映したものであるが故に、個々人が分断された社会に対して「失われた楽園」としての共同体が顕揚されねばならない、というもの。そしてもう一つは、リベラルな理論は現実の生活を誤って解釈しており、実際はリベラルな社会も根底においては共同体主義的なものであるのに、その理論は我々の結びつきの感覚を奪って分離を促進してしまっている、というもの。この二つの議論はお互いに相容れぬだけでなく、さらにそれぞれが内的なディレンマを孕んでいる。つまり、もし最初の議論が正しくリベラルな理論が社会の正しい反映であるならば、社会の現実をふまえたその理論に基づいてリベラルな政策を採ることが、政治的にはむしろ最良の方策であることになるだろう。またもし後者の議論が正しいとすれば、共同体主義者は根底において我々を結びつけているという紐

帯を描き出してそれをリベラリズムの個人観、社会観と対置させねばならないだろうが、実際はそれをなしえておらず、結局なぜ人々が現実の社会において連帯を分断されているかについての批判的な考察としては、説得力を失ってしまっているのである。

しかし共同体主義の批判は（ウォルツァーも認めるように）部分的に見れば正しく、実際にリベラリズムの論者はその根源的な批判を取り入れて、自らの理論に軌道修正を加えつつあるように見える。つまりリベラルな理論を「権利」といった非歴史的な立脚点から基礎づけるのではなく、機会の平等や表現の自由といった民主主義社会で共有される価値を「リベラルな共同体」「リベラルな伝統」において形成されたものとして擁護する、という道が模索されつつあるようである。実際ロールズ自身が『正義論』以降の論文で、原初状態や「無知のベール」といった道具立ては決して形而上学的な前提なのではなく、政治的で伝統的な概念としての「正義」のために導入されたにすぎない、ということをも明言している（Rawls, 1985）。こうしたロールズの姿勢を支持するローティは、「哲学に対する民主主義の優先」という論文において、リベラルな民主主義を歴史における「実験」と考えて、その哲学的な基盤についての考察を括弧にいれることを提言する（Rorty, 1991）。同じく「哲学」の役割を自覚的に反省するウォルツァーは、リベラルな論者が多元主義を普遍的な原理から導き出そうとすることの自己矛盾を揶揄して、普遍的な真理を求める「哲学者」ではなく、特定の共同体に住む「市民」の立場からのみこれを擁護しうるといった議論を展開している（Walzer, 1981, p.394）。こうした観点からすれば、サンドルのような「哲学的な傾向を持った」論者のリベラリズム批判は、我々のアイデンティティーが生目的から全く独立しているか、あるいは全く共同体によって構成されているか、という誤った二元論を立てることによって、不毛な哲学的議論へと我々を導いていると理解されるのである（Rorty, p.186. Gutmann, p.130 f.）。

リベラリズムと共同体主義の論争は、こうして自我の本性についての形而上学的な議論から、我々が大枠においてその伝統を受け入れているリベラルで民

主義的な価値観の反省と再受容、という方向に進むことで、より豊かな実りを生み出しているように見える。本特集の各項では、リベラルな文化の産物と言える多元主義やフェミニズムが、共同体主義との対話から一定の積極的な成果を上げていることが示されるであろう（⇒「多元文化主義」「フェミニズムと共同体主義」）。また、概して「人権」の概念に依拠しているバイオエシックス（生命倫理）が、共同体主義の主張から新たな示唆を受け取っていることを見るであろう（⇒「共同体主義と医療倫理」）。ともあれ「リベラリズムが不安定性と分裂への傾向を有している限り、周期的な共同体主義の修正を必要とする」というウォルツァーの言葉に端的に示されている通り、われわれがリベラリズムの伝統を変わることなく継承して行くとしても、共同体主義は少なくともその補完的な役割によって、哲学的にも政治的にも、我々が必要とせざるをえない教説であり続けるだろう。「共同体主義の批判は永遠に回帰するよう宿命づけられている——そしてそれは過酷な運命ではおそらくない——。」（Walzer, 1990, p.21 f.）

### 3.

以下の各項では、具体的な論点に即して共同体主義の議論が扱われることになるが、その前に「自我」の観念と並んで論争の中心になる「正」と「善」の概念について、若干抽象的になるがさらに立ち入った分析を行い、その哲学的な含意を考察することで、共同体主義とリベラリズムの議論の相違点を明確にしておきたい。

まず日常的な言語感覚の問題として、「正」というのはもっぱら行為を評価する際に使う言葉であるのに対し（「正しい行為」「正しい判断」）、「善」は事物一般に対して形容詞として使われる言葉である（「よい本」「よい車」など）。もちろん「よい」という言葉は行為に対しても使うし、「正しい」という言葉も「正しい目的」といった使い方をするが、「正しい本」や「正しい車」のような用法には違和感があるのは確かである。

しかし、これだけではまだ「正」と「善」の違いの分析としては不十分である。



まず、「善」という概念は「目的」という概念と深く結び付けて使われている。というのも、例えばある車に対して「よい」という判断を下すならば、その車を作るという目的もまた「よい」目的であり、その目的に基づいて行われる行為も「よい」行為である、という判断を同時に含意することになるからである。したがって、善を強調する議論は「よい事物を生み出す行為が正しい行為である」という、目的論的な行為評価の基準を採用することになるのである。例えば功利主義においては人々の内に生じる快樂や選好の充足が善であるとされ、それらを促進するような行為が正しい行為とされる。同じく目的論的な基準をとる共同体主義者の場合はしかし、何を目的とするか、何を望ましいと考えるかは人によって、また共同体によって千差万別であると考え、「善」を共同体や文化に相対的なものとみなして、「共同体の善(communal good)」と表現する。したがって行為の評価はこの「共同体の善」に照らして判断されることになるのである。

さてこれに対して、「正」という概念は、「善」の概念と対立するものとして考えるとき、単に行為に対する判断というだけでなく、善とされる目的と独立に行為に対して下す判断としての性格が強調されることになる。このようにとらえたとき、「正」の概念は「正義(justice)」の概念と近くなる。(「正義」という概念は非常に多義的であるが、この場合はとりわけ「形式的正義」の概念に近い。)正義という概念の内容の基本的な特徴の一つとして、誰かをひいきしない、中立的なものである、言いかえるとすべての人に平等に配慮するという性質があげられるだろう。すべての人を平等に配慮するのだから、各人のもつ善についての考え方に対してもどれか一つに加担する事なく中立な判断を下すことになる。このような形式的正義に基づいて行われる行為を「正しい」行為と呼ぶならばこれは特定の善についての考え方に依存しないことになる。

もう一つ指摘しておく必要があるのは、「権利(rights)」という概念と正義との関わりである。正義の原理はたいていの場合、誰かに権利を与え、他人にその権利を尊重する義務を負わせるという形を取る。それは例えば多数決の場合には一票を投じる権利であり、配分の正義の場合には自分に相応なものを受け

取る権利である。このような権利を認めるということは、善や目的との関係でいえば、特定の個人や共同体の善や目的を達成するために侵害することのできない個人の領域を認めるということを意味する。結局、「正」という概念を「善」との対比で使用するときには、このような非常に形式的な意味での「正義」に近い意味で使用されていると考えられる。

以上の確認したような「正」と「善」の概念内容に基づいて、リベラリズム・共同体主義双方の主張をまとめてみよう。まずリベラリズムの方から考えてみよう。自由主義者、とりわけロールズは善に対して正が優先すべきであると主張する。ここでいう「優先」はどちらかといえば規範的な意味である。すなわち、個人の権利が保護され、正義が成り立つ範囲でのみ善の追求が許されるのである。なぜこのような要請が行われるかを理解するためには各人の目的が衝突する場合を考えてみればよい。人によって何を善とするかは違うのだから、そのような善のどれかにもとづいて調停を行おうとしてもうまくいくはずがない。したがってわれわれはそうした善から独立に正義の原理を立て、それにしたがって各人の目的を規制しなくてはならないことになる。

これに対して共同体主義者は逆に善のほうが正より優先するという。これはどちらかといえば概念的な意味でいわれている。上に述べたような「正」に基づく判断を下す個人もまた、特定の共同体に属し、特定の善や目的をすでに自分の内に持っている。彼らの価値判断の基礎には、こうした善の考え方や目的がある。したがって、何が「正しい」かの判断もまたこれらの善や目的から独立ではありえない。もちろん、自由主義者の議論は「善」に依存しない「正」が存在するという概念的な主張を背後にもつし、共同体主義者の議論も何らの善にも基づかずに選ばれた「正」の基準はうまく行かないのでやめた方がいい、という規範的な含みを持つであろう。その意味で共同体主義とリベラリズムのこの問題に関する対立において、我々は概念的なものと規範的なものの二重の対立を見ていかねばならない。

[ 文献 ]

- Friedman, M., "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", *Ethics*, 99, [1989], 275-290. (※)
- Gutmann, A., "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, [1985], 308-322. (※)
- Kymlicka, W., "Community", in Goodin, R. E. and Pettit, P. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basil Blackwell Ltd., [1993], 366-378.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, G. Duckworth & Co. Ltd. [1981]. (邦訳『美德なき時代』(篠崎 榮訳)、みすず書房、1993)
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, [1971]. (邦訳『正義論』(矢島欽次監訳)、紀伊国屋書店、1979)
- , "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, [1985], 223-239. (※)
- Rorty, R., "The Priority of Democracy to Philosophy", *Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, [1991], 175-196. (邦訳「哲学に対する民主主義の優先」、『連帯と自由の哲学』(富田恭彦訳)、岩波書店、1988、163-216頁)
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, [1982]. (邦訳『自由主義と正義の限界』(菊池理夫訳)、三嶺書房、1992)
- , "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, vol. 12, [1984], 81-96. (※)
- Taylor, Ch., "Atomism", *Philosophy and the Human Science: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, [1985], 187-210. (※)
- Walzer, M., "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, vol. 9, [1981], 379-399.
- , "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, [1990], 6-23.

(※) は、Avineri, S. and de-Shalit, A. (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press [1992] に所収のもので、引用頁はこの論集に拠った。この論集は、共同体主義とリベラリズム双方の主要な論者の論文を目配りよく集めたもので、我々の読書会も主としてこれを題材として進めてきた。

- (1、2 ..... しろうずしろう 京都大学文学部研修員)  
(3 ..... いせだ てつじ 博士後期課程三回生 )